

季刊

日本思想史

日本思想史懇話会編集

特集——東アジアの四書学

NO. 70

責任編集——辻本雅史

2007

日本近世における「四書学」の展開と変容／辻本雅史

伊藤仁斎と丁若鏞の『中庸』に対する古学的解釈／蔡 振 豊

東アジアのなかの徂徠『大学』解釈／澤井啓一

安藤昌益の儒教批判とその四書評／張 崑 将

渋沢栄一の『論語』解釈における二つの切り口／黄 俊 傑

On Itō Jinsai's Philosophy centered
on the *Confucian Analects* / 平石直昭

追悼・石田一良氏

源 了圓／笠井昌昭／玉懸博之／石毛 忠



ぺりかん社

洪沢栄一の『論語』解釈における二つの切り口

黄 俊 傑

（田世民訳）

はじめに

『論語』という儒家的經典は二千年来ずっと中国の知識人と一般の人民に宝典と目されてきた。徳川時代（一六〇〇—一八六七）が始まって四百年あまり、『論語』は日本社会においても尊崇されつづけてきた。十七世紀の日本、古学派儒者伊藤仁斎（維禎、一六二七—一七〇五）によって、『論語』が「最上至極宇宙第一書」と称えられて以降、『論語』は日本の知識人たちの中でもっとも崇高な位置を占め続けていた。徳川時代の儒者たちは学派が異なることによりそれぞれ批判しあっていた。しかし誰でも、『論語』をなにより重要視し、それ

に註釈を加えたり一冊の著書にまとめたりしていた。『論語』に関する著述群はまるで夏の星層のようで枚挙にいとまがない。林泰輔（一八五四—一九二二）が洪沢栄一（二八四〇—一九三二）の喜寿を祝うために著した『論語年譜』の内容から、日本の知識人たちがいかに『論語』を重視したかを垣間見ることが出来る。

二十世紀に入って、明治維新後の「脱亜入欧」、「文明開化」という大きな潮流の下、西洋文明の波が並々ならぬ勢いで押しよせてきた。しかしその中でも、『論語』をめぐる著述は依然として雨後の筍のようにつぎつぎと世に出ていた。東京にある「斯文会」の学者たちにそのような著作が多数あったほか、京都の「支那学」派の漢学者たちが著した『論語』関

係の著作も並々ならぬ数に上っていた。

二十世紀の日本で出版された『論語』に関する著作の中で、洪沢栄一が一九二八年に書いた『論語と算盤』は特別な位置を占めていた。洪沢栄一は二十世紀日本現代史における重要な人物の一人であり、つとに「日本近代化の父」とか「日本資本主義の指導者」と呼ばれていた。彼は生涯に亘って『論語』を提唱し、それを企業経営の指導的なテキストと捉えようと主張した。その『論語と算盤』はまさに洪沢栄一がその主張を披瀝した代表的な著作である。それは日本社会の各領域に対して非常に大きな影響を及ぼしたとされる。

本稿の目的は洪沢栄一が『論語と算盤』において孔子の思想を解釈するときの二つの突出した側面を分析することにある。まず第一節において、洪沢栄一の『論語』の特質に対する規定について検討する。彼において『論語』に現れるのは「実学」の思想世界であると強調されている。そして第二節において孔子の義利観をめぐる洪沢栄一の新しい見解を分析する。栄一は孔子学における義理合一の精神を強調している、ということを描きおきたい。最後の結論において、栄一の『論語』解釈を日本の『論語』解釈史の文脈に置いてその位置を捉えた。

一、「修養は理論ではない」——実学としての『論語』

『論語』という書は二千年前、孔門師弟の間に行われた精神的交流を込めた会話の記録である。その中には日常生活における些細な事柄をめぐる言論が多い。ところで、それらの中には奥深い超越論的な問題や生命体験などに触れたところがある。そして、それは後の時代の読者に非常に大きな解釈の幅を与えているのである。だから、二千年来東アジア各地の儒者たちの『論語』をめぐる解釈の言論は、しばしばその解釈者個人の思想的傾向やその時代の思潮を反映している。例えば、鄭玄（二二七—二〇〇）、何晏（二九三—二四九）から王弼（二二六—四九）にいたるまで、それぞれ『論語』に対する解釈の違いは、まさに「天道」ということに対する理解の相違の上に成り立っている。「以人合天」という枠組みの下で、三人の解釈者は徐々にその宇宙論的思考を形而上的思考へと転換させている。そして、朱熹（晦庵、一一三〇—一一〇〇）の『論語集註』は宋代理学の爛熟を示し、劉宝楠（二七九—一八五五）の『論語正義』は清代考証学の発展を表しているのである。

東アジアにおける『論語』学術史の中で、朱子はいわば分水嶺のような人物である。その『四書集註』は十三世紀以前

の解釈の数々に対していえば、それは新旧を融合したものであるといえる。他方、朱子以後の東アジアの儒者たちにとっては、それはある種の規範的テキストとなる。そして、賛否両論的な理解と解釈はそれにもなつて展開されてゆくのである。

洪沢栄一は生涯に亘って『論語』の教えを唱え続け、そして身をもつてそれを実践していた。彼はこのように述懐している。

明治六年官を辞して、年来の希望なる実業に入ることになつてから、論語に対して特別の関係ができた、それは始めて商売人になるという時、ふと心を感じたのは、これからはいよいよ鉄錙の利もて世渡りをしなければならぬが、志をいかに持つべきかについて考えた、その時前に習った論語のことを思い出したのである、論語にはおのれを修め人に交わる日常の教が説いてある、論語は最も欠点の少ない教訓であるが、この論語で商売はできまいかと考えた、そして私は論語の教訓に従つて商売し、利殖を図ることができる¹¹⁾と考えたのである。

『論語』は誰でも実践できる經典的テキストであると洪沢はいう。彼自身が持っている「蟹穴主義」という人生観は、

彼は直接『論語』を読むことを通じて孔子の教えの日常性を受け止めている。それは後の儒者が解釈したような玄奥なものではないという。

そこで、洪沢栄一は「修養は理論ではない」ということをことさら強調する。身をもって実践し、実生活に定着させていくものであるという。『論語』はすなわち実学である、と彼は指摘する。そして彼は実用に役立たないとして朱子の「理」学を批判する。

孔孟の儒教は中国においては最も尊重されて、これを経学または実学と云つて、かの詩人または文章家がもてあそぶ文学とは全く別物視してある、しかしてそれを最もよく研究し發達せしめたのがかの中国宋末の朱子である、けだし朱子は非常に博学で、かつ熱心にこの学を説いたのである、ところが、朱子の時分の中国の国運はどうであつたかというに、ちょうどその頃は宋朝の末で、政事も頹廢し、兵力も微弱にして、少しも実学の効は無かつたのである、すなわち学問は非常に發達しても、政務は非常に混乱した、つまり学問と実際とがまったく隔絶していたのである、つまり本家本元の経学が宋朝にいたりて大いに振興したにも係らず、これを探つて実際に用いなかつたのである。

まさに『論語』に記された孔子(紀元前五五一—四七九)の日常の立居振る舞いに触発されたものである。洪沢がことに強調したのは、『論語』の特色はその日常の実用性にあるのであつて、その抽象的な学理にあるのではないということである。彼はこのように述べる。

このたびは論語をくわしく攻究しておるので、いろいろな点に気がついて悟るところが多い、しかし論語は決してむずかしい学理ではない、むずかしいものを読む学者でなければ解らぬというようなものではない、論語の教えは広く世間に効能があるので、元來解りやすいものであるのを、学者がむずかしくしてしまい、農工商などの与かり知るべきものでないというようにしてしまつた、商人や農人は論語を手につきべきものでないというようにしてしまつた、これは大なる間違ひである。

かくのごとき学者は、たとえばやかましき玄関番のようなもので、孔夫子には邪魔物である、こんな玄関番を頼んでは孔夫子に面会することはできぬ、孔夫子は決してむずかし屋でなく、案外捌けた方で、商人でも農人でも誰にでも会つて教えてくれる方で、孔夫子の教は実用的の卑近の教である。

また、彼はこのように指摘する。徳川幕府は朱子学を採用し、「当初まず藤原惺窩を聘し、ついで林羅山を用いて、しきりに学問を實際に應用した、すなわち理論と實際とを調和し接近せしめたのである」という。ところが、徳川晩期に下つても實際と密着させるといふ精神を保持している儒者はさほど多くなかつた。これは徳川末期に衰微不振をもたらした原因であるとされる。

洪沢栄一は『論語』の学問的特質を強調する。そして朱子学の形而上的な思想傾向を排斥する。それらのことから、彼は徳川以降における日本の『論語』学的伝統を継承しようとしていたことが分かる。十七世紀に伊藤仁斎が現れて以降、二十世紀の中国文学研究の大家吉川幸次郎(一九〇四—八〇)にいたるまで、日本の知識人たちは『論語』を読むときにその実用性と日常性を指摘しない人はいなかつた。伊藤仁斎が『論語』を解釈したとき、孔門師弟の對話の原初的コンテクストをなにより重要視していた。彼は『論語』中の字句の「古義」を明らかにして、宋儒(とくに朱子)の解釈を古代儒学の文脈からの逸脱として批判した。伊藤仁斎はその經典の原初的コンテクストへの回帰によつて、『論語』のキーワードとしての「道」や「仁」の古義を明確に示そうとした。そして『論語』を他の諸經典と融合させて解釈し、朱子解釈の枠組みを排斥して「古学」派の經典解釈モデルを築き上げた。

彼は微細にかつ精巧に孔子の「吾道一以貫之」というところの「貫」という字を、朱子解釈としての「通」の意味から、「忠恕」の道をもって「五行百常」などの人倫日用の徳行を「統」べる、という意味へと回帰的な転換を行ったのである。

徳川儒者の「論語」解釈の歴史は外面的な形式において、朱子学的解釈モデルに対する批判、止揚と超越という様相を表している。他方、思想内容においては、朱子学の「自然」(nature)即「文化」(culture)という思想形式から、「自然」と「文化」とがそれぞれ異なる道を歩むという方向へと展開させる、という形をとっている。徳川期の儒者によって「論語」の再解釈を通じて築かれた孔学世界において、「人」と「天」の間のつながりは切断されていた。「天命」は人心と互いに通じ合わなくなり、「天」は人が感知し得る超越的な実体ではなくなつたのである。伊藤仁斎は「(前略)凡聖人所謂道者、皆以人道而言之。(中略)道者、人倫日用当行之路」と述べる。また「人外無道、道外無人」という。そこで、「道」は「俗」の中にある。仁斎において「道」の人間性と社会性が強調されている。

伏生徂徠(物茂卿、一六六六—一七二八)はそこからさらに一歩前へ進んでいった。徂徠は「孔子之道、即先王之道也」と主張する。さらに「大抵先王之道在外、其礼与義、皆多以施於人者言之」という。徳川期の三百年に及ぶ日本の「論語」

以上の思想的文脈の中で次のようなことを見出すことができた。つまり、洪沢栄一は「論語」の日常性と実用性を強調していた。それは実に徳川時代以降の日本思想界における実学的伝統を脈々と受け継いだものである。しかも、それは多かれ少なかれ徳川儒者の、朱子の「理」を中心として構築された形而上的思想世界への排斥的姿勢を受け継いだ節があったと考えられる。

一、「道德と事実と利益と必ず一致する」 ——義利関係の新解釈

洪沢栄一の『論語』解釈の二つ目の切り口は「義利合一」という主張である。「論語と算盤」の冒頭で、洪沢栄一はこうのように述べている。

私は不断にこの算盤は論語によってできている、論語はまた算盤によって本當の富が活動されるものである、ゆえに論語と算盤は、甚だ遠くして甚だ近いものであると始終論じておるのである、

人間の世の中に立つには武士的精神の必要であることは無論であるが、しかし武士的精神のみに偏して商才というものがないければ、経済の上からも自滅を招くようになる、ゆえに士魂にして商才がなければならぬ、その士魂を養う

解釈の歴史において、そこに貫かれたものはいわば「実学」の思想的傾向である。伊藤仁斎の言葉を借りていえば、いわゆる「実学」はすなわち「以実語明実理」ということである。こうした日本の文化的特色を具えた「実学」精神があったからこそ、徳川三百年の日本「論語」学はそれによって支えられることができた。そして徳川儒学は、その経世的性格もそれによって再建され強化されていたのである。

徳川時代における日本儒家の「論語」学にみえる実学的伝統は、吉川幸次郎の手によってさらなる発展をみた。京都大学で勉強していた青年時代の吉川幸次郎は、よく青木正児(二八七—一九六四)らの先生たちから孔子への批判の言葉を耳にしていた。それで好奇心が湧いて「論語」を読んだという。「いやいや読み出したのである。ある実業家が、この書物をつぎまわっていたことも、私の不興の一因であった」と彼はいう。しかしそれをきっかけに、彼は「論語」に対してなにより大きな興味を抱くに至つたのである。一九五二年に彼は孔子思想を中心にした著作を物して中国の智慧について論じた。一九五四年から六二年にかけて「論語」を章ごとにその註釈を行っていた。そして一九七一年にNHKラジオ放送の古典講座で「論語」の話を語っていた。中国の經典において現実の生活はなによりも重視され、超越的な問題にはあまり興味が示されない、吉川幸次郎はそう強調していた。

には、書物という上からはたくさんあるけれども、やはり論語は最も士魂養成の根底となるものと思う、それならば商才はどうかというに、商才も論語において充分養えるというのである、道德上の書物と商才とは何の関係がないようであるけれども、その商才というものも、もともと道德を以て根底としたものであつて、道德と離れた不道德、欺瞞浮華、軽佻の商才は、いわゆる小才子、小伶俐であつて、決して眞の商才ではない、ゆえに商才は道德と離るべからざるものとすれば、道德の書たる論語によって養えるわけである、また人の世に処するの道はなかなか至難のものであるけれども、論語を熟読玩味してゆけば大いに覺るところがあるのである、ゆえに私は平生孔子の教えを尊信すると同時に、論語を処世の金科玉条として、常に座右から離したことはない。

洪沢栄一は、『論語』をもって新時代における企業経営者の「士魂商才」を培われたいと提唱している。

「論語と算盤」一書を通じて貫かれたもつとも鮮明な主題は、「仁義王道」と「貨殖富貴」という相互補完し相反しい二つの主張である。栄一は義利合一を主張する。そして、多くの学者が孔孟の主張を義利相容れないと勘違いしたから、深刻な結果をもたらしたのだとしている。彼はこのように述

孔孟教の誤り伝えたる結果は、利用厚生に従事する実業家の精神をしてほとんど総てを利己主義たらしめ、その念頭に仁義もなければ道徳もなく、甚しきに至っては法網を潜られるだけ潜っても金儲けをしたいの一方にさせてしまつた、従つて今日のいわゆる実業家の多くは、自分さえ儲ければ他人や世間はどうかあると構わないという腹で、もし社会的及び法律的の制裁が絶無としたならば、かれらは強奪すら仕兼ねぬという情ない状態に陥っている、もし永くこの状態を押し行くとすれば、将来貧富の懸隔はますます甚しくなり、社会は愈々あさましい結果に立ち至る事と予想しなければならぬ、これ誠に孔孟の訓を誤り伝えたる学者が数百年來跋扈していた余毒である。

そして洪沢栄一は、「義利合一」の観点から社会の群衆に対して、さらにこのように呼びかけている。「しかして富をなす方法手段は、第一に公益を旨とし、人を虐げるとか人に害を与えるときか、人を欺くとかあるいは偽りなどという事のないようにしなければならぬ、かくておのおのその職に従つて尽すべきを尽し、道理を誤らず富を増して行くことであれば、いかに発展して行つても、他と相侵すとか相害することは起

わけ厳格に定め、その意味合いを深めていった。荀子に下つて、「義」の意味は大きな転換をみた。そこで、孔孟思想の中の「義」が示した人の自律的内面性という意味が一転して、外面に表れる強制的道具ということになったのである。したがって、荀子の思想にある「義利之弁」も孔孟の思想内容と完全に異なる様相を呈したのである。

孔子思想にある「義」は二つの意味が含まれている。第一、「義」はよく「適宜」や「適當」、あるいは「正当」という意味に解され、事柄や事象のもつとも適宜な状態を指すとされる。それは動態的な行動原則であり、硬化した道徳的ドグマではない。その意味は周以来の「義」の古い解釈を踏襲しており、春秋時代における「義」の一般的な概念と一致する。

第二、「義」は孔子の思想において「他人」に対する「自我」という意味がある。孔子において、「義」は理想的な人格の道徳的天性で見なされている。孔子は明白に「公利」という言葉を使用しなかつたが、その義利思想の中の「利」はまさしく個人の貨殖の利を指していると考えてよい。孔子が反対したのは「私利」の追求であつた。「公利」に対しては、反対どころか大いにそれを提唱し、「公利」こそ「義」の表れであるとしている。前漢の知識人たちが政府は「民と利を争うべからず」と論じたのは、まさにその点を表しているのである。前後漢を通じて朝廷に呈された名臣たちの上奏文に

らぬと思う」という³³。彼は「余が事業上の見解としては、一個人に利益ある仕事よりも、多数社会を益して行くのでなければならぬと思ひ、多数社会に利益を与えるには、その事業が堅固に發達して繁昌して行かなくてはならぬということを常に心していた」と強調している。

彼は、林羅山（一五八六—一六五七）以降、道徳を説く人と道徳を行ふ人が分かれてしまつたとする。そしてそれは「国家を愛するとか、道徳を重んずるとかいう觀念はまったく欠乏したのである」という情況をもたらしたと批判する。それで「町人は素町人と呼びて賤められ、士のともに齡いすべきものでないとせられ、商人も卑屈に流れ、儲け主義いつてん張りとなつた」ということに至つたのである。そのような情況を改善するにもつとも有効な方法は、義利合一という信念を確立させることである。そしてその信念はまさに孔子の「貨殖富貴觀」であるという。

ここで、中日比較思想史という視野から洪沢栄一の「義利合一」観について考察したい。「義利之弁」は中国思想史において重要なテーマである。以前の研究で私はこのように指摘したことがある。先秦時代、孔子は周代以来の古い價值觀念を受け継いで、「義」と「利」を修身問題の一部として示していた。ついで、孟子は戦国時代の「楊朱墨翟之言盈天下」という思想的挑戦に立ち向かうべく、義利の区別をとり

は、そのような論点がしばしば見られていた。

南宋にくだつて、朱子は「義」「利」を「天理」「人欲」「公」「私」など同一させていった。朱子は「孟子」梁惠王上の「孟子見梁惠王」という章において、「仁義根於人心之固有、天理之公也、利心生於物我之相形、人欲之私也」と註釈をつけている。朱子の後継、例えば張栻（南軒、一一三三—一八〇）らは特に義利の区別を厳格に捉えていた。洪沢栄一が批判しようとしたのは、宋儒以後のそうした義利の厳格的二分化の思想的伝統だったのである。

つぎに、日本の儒者の「論語・里仁」「子曰、君子喻於義、小人喻於利」に対する解釈についてみよう。十八世紀の古文辞学派の大家荻生徂徠はこの文章を解釈してこのように述べた。

凡言義者、雖不與利對言、然莫不歸於安民之仁者、為是故也。故義者士君子之所務、利者民之所務。故喻人之道、於君子則以義、於小人則以利。雖君子豈不欲利乎。雖小人豈不悅義乎。所務異也。

確かに徂徠は「宋儒貴心学、動求諸己、於義利之弁、刮毫剖釐、務探心術之微、究其歸、不過於徒評論是務耳」と批判をしている。しかし、彼が義と利をそれぞれ統治者と被統治者

との思想的立場に見立てていた点は明らかである。それこそは洪沢栄一が批判しようとした対象である。

十八世紀に入って、大阪一帯は経済が発達し、その気運で懷徳堂（二七二四—一八六九）が立ち上げられた。懷徳堂はもともと大阪にある一軒の私塾にすぎなかった。後に五人の商人（いわゆる「五同志」）の援助の下、私塾から公共性を持つ学問所へと変身したのである。懷徳堂の学者たちは孔子の思想を解釈したときにまさに「義利合一」の立場を取っていた。懷徳堂で童蒙教育に使われた「蒙養篇」の中で、「商人之利、士人之義也」という文句が書かれている。それは、十八世紀に大阪が日本経済の重鎮（いわゆる「天下の台所」）になってから、新しい商人倫理が徐々に興隆してきたことをよく反映しているといえる。懷徳堂儒者の五井蘭洲（一六九七—一七六〇）はさらに、「易・乾卦・文言伝」や「左伝」といった經典にみえる「義者、義之利也」という言い方を明白に掲げているとされる。

思想的脈絡からみれば、洪沢栄一の「義利合一」観は懷徳堂諸儒の思想と脈々と繋がっているといえる。ただ栄一はさらにそれに新しい意味を付与し、『論語』を二十世紀日本の資本主義的な道徳的宝典にしたのである。

一 国中に中流社会の存せざると、国民全般に国家的觀念に乏しきとは、中国現今の大欠点なりといふべきである」と痛感している。しかし、それらの問題は彼の孔子と「論語」への崇敬の念を消滅させることはなかった。彼の「論語」に対する鼓吹は当時京都大学在学中の青年吉川幸次郎の不快さえ買ったのである。

洪沢栄一は生涯をかけてさまざまな言語で書かれた「論語」関係の本やテキストを集めていた。惜しいことにそれらは第二次世界大戦の戦火によって焼尽してしまった。しかしその子孫は戦後においてもそれを集め続け、現在その蔵書は東京都立図書館の「青淵文庫」に収められている。その研究価値はかなり高いとされる。

本稿は『論語と算盤』を中心に洪沢栄一の『論語』解釈を検討した。そこで、洪沢栄一は二十世紀日本の『論語』普及運動において並々ならぬ功績を果たしたことが分かった。彼の孔子思想の解釈は、徳川以降「実学」の立場から『論語』を捉えてきた古い伝統を受け継いだものとみられる。その意味で『論語と算盤』という書は、伊藤仁斎のいう「道は俗の中にあり（道在俗中）」の二十世紀バージョンとみることが出来る。

『論語と算盤』で「道在俗中」という命題をめぐって、その二十世紀的論述は二つの側面から展開されている。第一、

結 論

洪沢栄一の『論語と算盤』の初版は一九二八年（昭和三年）に出版された。大正時代（一九一二年—二六）と昭和（一九二六—八九）初期の日本は、明治維新の成功に浸り、アジアを睥睨し自尊自大した時代であった。それは日本がもつとも中国を軽蔑した時代であり、また中日関係がたいへん緊張した時代でもあった。洪沢栄一がそのような時代背景の中で『論語』を高く評価したのは、確かに慧眼であるといつてよい。

二十世紀初期に旅行で訪中した日本の漢学者と同様、洪沢栄一も文化中国の思想世界と政治社会としての中国における現実世界との間の大きな隔たりに目を留めた。「余が史籍を通じて尊敬しおる中国は、主として唐虞三代より後きも殷周時代であつて、当時は中国の文化最も発達し、光彩陸離たる時代である」と彼はいう。しかし実際に中国の土地に足を踏み入れた後、「今次（大正三年春）中国の地を踏み、実際につき民情を察するに及び、あたかも精緻巧妙を極めたる絵画によりて美人を想像し、実物につき親しくこれを見るにあたり、始めてその想像に及ばざるの恨みを懐くと等しく」という。彼は「（中国は）個人主義利己主義が発達して、国家的の觀念に乏しく、真個國家を憂うるの心に欠けたることにて、

洪沢栄一は孔子思想を解釈するときに、「倫理」(ethics)は「形而上学」(metaphysics)の上に成立するものではない、ということを経験的に強調する。そうではなく、それは「実践」(praxis)において築き上げられるものであるという。彼において、『論語』全巻を貫いてそこに現れているのはまさしく「実学」の世界である。第二、「孔学」世界における「義」と「利」は相対立するものではないとされる。彼は「道徳、事実と利益の合一」ということを主張していた。そして『論語』に説かれた処世術を現代の企業経営の中に生かすべきであるとした。

要するに、十九世紀に入って『論語』という經典的テキストは日本社会において一般的に読まれる書物となった。『論語』の普及において、洪沢栄一とその『論語と算盤』は特別に重要な位置を占めていた。それは次のような意味を持つている。つまり、『論語』は民間の人倫日用、そして現代社会の方向へと向かっている。そして二十世紀の資本主義的新時代において、「士魂商才」という新しい倫理的規範が築き上げられたのである。

註

(一) 伊藤仁斎『論語古義』、関儀一郎編『日本名家四書註釈 全書』（鳳出版、一九七三年）、第三卷、論語部一、四頁。ま

た、伊藤仁斎『童子問』、家永三郎校注『近世思想家文集』

(1) 岩波書店、一九六六年、巻上、第五章、二〇四頁。

(2) 林泰輔『論語年譜』(龍門社、一九一六年)。

(3) 陳璋芬「斯文学会」の形成と展開——明治期の漢学に関する一考察、『中国哲学論集』(九州大学中国哲学学会出版、一九九五年二月、八六—九九頁)、同「和魂与漢学——『斯文学』及其學術活動史」、陳少峰主編『原学』第五輯(北京・中国広播電視出版社、一九九六年、三六八—八一頁)、および同「服部宇之吉の『孔子教』論——その『儒教非宗教』説」「易姓革命』説及び『王道立国』説を中心に」、季刊日本思想史 第五九号参照。

(4) 例えば、狩野直喜『論語孟子研究』(筑摩書房、一九七七年)、和辻哲郎『孔子』(岩波書店、一九三八年)、倉石武四郎『論語』(日光書院、一九四九年)、宮崎市定『論語の新研究』(岩波書店、一九七四年)、貝塚茂樹『孔子』(岩波書店、一九五一年)、『論語』(講談社、一九六四年)、桑原武夫『論語』(筑摩書房、一九七四年)、武内義雄『論語の研究』(岩波書店、一九三九)、吉川幸次郎『論語』上下(朝日新聞社、一九五九—六二年)などがある。

(5) 洪沢栄一『論語と算盤』(図書刊行会、一九八五年)。同書に中国語版がある。洪墩謨訳『論語与算盤』(台北・正中書局、一九八八年)。

(6) 山本七平『近代の創造——洪沢栄一思想と行動』(P

HP研究所、一九八七年)。

(7) 土屋喬雄『日本資本主義史上の指導者たち』(岩波書店、一九三九年)。

(8) 例えば『論語』為政・四「五十而知天命」章、『論語』里仁・八「朝聞道」章、『論語』里仁・一五「一以貫之」章、『論語』公治長・一三「夫子言性与天道」章などはその例である。

(9) 蔡振豊『何晏『論語集解』思想特色及其定位』、黄俊傑編『中日『四書』詮釈伝統初探』上(台北・台大出版中心、二〇〇四年、八一—一〇八頁)参照。

(10) 松川健二編『論語の思想史』(汲古書院、一九九四年)、松川健二『宋明の論語』(汲古書院、二〇〇〇年)参照。最近、Makemah はその新著の中で、何晏『論語集解』、皇侃『論語義疏』、朱子『論語集註』および劉寶楠と劉恭冕の『論語正義』と、四つの『論語』註釈書の検討を行っている。John Makeham, *Transmitters and Creator: Chinese Commentators and Commentaries on the Analects* (Cambridge and London: Harvard University Asia Center, 2003)。

(11) 洪沢栄一著、洪墩謨訳『論語与算盤』、八一—九頁。洪沢栄一『論語と算盤』、一〇—一一頁。

(12) 同上、一九頁。二四頁。

(13) 同上、一〇頁。一三頁。

(14) 同上、一四—一五頁。一五—二頁。

(23) 吉川幸次郎著、錢婉約訳『我的留学記』(北京・光明日報出版社、一九九九年)、一三—二四頁。

(24) 吉川幸次郎『中国の智慧——孔子について』、『吉川幸次郎全集』第五卷。中国語版、吳錦裳訳『中国之智慧——孔子學術思想』(台北・協志工業叢書出版公司、一九六五年)、二〇頁。

(25) 前掲註(23)。

(26) 吉川幸次郎『吉川幸次郎全集』(筑摩書房、一九八〇年)第四卷。

(27) 吉川幸次郎『論語について』(講談社、一九七六年)。

(28) 吉川幸次郎『支那人の古典とその生活』(岩波書店、一九四三年)。中国語版、林景淵訳『中国之古典學術与現実生活』(台北・寰宇出版社、一九九六年)。

(29) 洪沢栄一著、洪墩謨訳『論語与算盤』、二頁。洪沢栄一『論語と算盤』、二頁。

(30) 同上、一頁と三頁。一頁と三—四頁。

(31) とくに「仁義と富貴」一章は特徴的である。同前、七七—一〇二頁。八五—一一一頁。

(32) 同上、九二頁。一〇四—一〇五頁。

(33) 同上、一二四頁。一三八頁。

(34) 同上、一七七頁。一八六頁。

(35) 同上、二〇一頁。二〇八頁。

(36) 同上、一一四頁。一二七頁。

(15) 同上、一四—一五頁。一五—三頁。

(16) 同上、一四—二頁。一五—一四頁。

(17) 黄俊傑『伊藤仁斎対『論語』的解釈——東亞儒家詮釋学の一種類型』、『中山人文学報』(高雄・国立中山大学)第一期(二〇〇二年)、二二—四三頁。

(18) 伊藤仁斎『孟子字義』、井上哲次郎・蟹江義丸編『日本倫理彙編』上卷(育成会、一九〇一年)、「道」、一八一—一九頁。

(19) 伊藤仁斎『童子問』、『近世思想家文集』(岩波書店、一九六六年)、二〇—五頁。

(20) 荻生徂徠『論語微』、関儀一郎編『日本名家四書註釈全書』第七卷、論語部五(鳳出版、一九七三年)、巻乙、六一頁。

(21) 荻生徂徠『弁名』、『荻生徂徠』(日本思想大系36、岩波書店、一九七八年)、「恭敬莊慎独」、一三—八頁。

(22) 伊藤仁斎は踏み込んで「実理」についてこのように解釈したことがある。「吾聖賢之書、以実語明実理、故言孝、言弟、言礼、言義、而其道自明矣、所謂正道不待多言是矣。若二氏之学、專以虚無空寂為道、無形影、無条理、故謂有亦得、謂無亦得、謂虚亦得、謂実亦得、至於縱横捭闔、不可窮詰、正足以見其非正学也」。伊藤仁斎『同志会筆記』、『古学先生詩文集』(近世儒家家文集集成、ペリかん社、一九八五年)、巻之五、二二—二丁。

(37) 同上、九〇—九三頁。一〇二—一〇五頁。

(38) 同上、八一頁。九一頁。

(39) 黄俊傑『孟学思想史論(卷一)』(台北・東大圖書公司、一九九一年)、第五章「義利之弁及其思想史的定位」、一一—一五九頁。

(40) 朱熹『孟子集註』(四部備要本)卷一、「梁惠王上」、一—下—二上丁。

(41) 荻生徂徠『論語徵』、八六頁。

(42) 同上。

(43) Tatsuo Naita, *Visions of Virtue in Tokugawa Japan: The Kaitokudo Merchant Academy of Osaka* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 8. 日本語版、子安宣邦訳『懷徳堂——一八世紀日本の「徳」の諸相』(岩波書店、一九九二年)、陶徳民『懷徳堂朱子学の研究』(大阪大学出版会、一九九四年)参照。

(44) 陶徳民『懷徳堂朱子学の研究』、四七頁参照。

(45) 山根幸夫『大正時代における日本と中国のあいだ』(研文出版、一九九八年)参照。

(46) 黄俊傑『二十世紀初期日本漢学家眼中的文化中国与現実中国』、黄俊傑『東亞儒学史的新視野』(台北・台大出版中心、二〇〇四年)、一六五—三二二頁。

(47) 洪沢栄一著、洪墩謨訳『論語与算盤』、一九〇頁。洪沢栄一『論語と算盤』、一九五頁。

(48) 同上、一九二頁。一九五頁。

(49) 同上、一九二頁。一九六頁。

(50) 中国近世史における「士魂」と「商才」の合流について、余英時「近世中国における儒教倫理と商人精神」、二〇〇四年洪沢国際儒教研究セミナー『比較視野のなかの社会公益事業報告集』(洪沢栄一記念財団、二〇〇四年九月二四—二五日)、三二—三三頁。

(コウ シュンケンケツ / ホアン ジュンシエ・台湾大学教授)

(デン セイミン)